توضیح بر تنقیح الاصول (عربی)

موضوع: اصول الفقه

مؤلف: مولی عبیدالله بن مسعود بن تاج الشریعه بخارائی حنفی

آغاز: بعد از بسمله حامداً لله اولاً و ثانیاً ولعنان الثناء الیه ثانیاً

انجام: ویجب الضمان لوجود العصمة والله ولی التوفیق ونعم الرفیق

کاتب: مولی مصطفی خطیب زاده تلمیذ مولانا امامزاده

تاریخ: دوشنبه صفر المظفر (۱۱۹۳) هجری در قسطنطنیه

اندازه: (۲۱) ۲۱×۱۵ برگ (۲۳۲)

خط: نستعلیق کاغذ: فرنگی جلد چرمی لبه دار

نسخه ایست جالب غاوی و مفعول را بشنگرف نوشته

برخی از عبارت متن خط کشیده اند مجدول است

متن و شرح این کتاب از مولی عبیدالله بن مسعود بن تاج الشریعه است



استصحبه الفقير
مصطفى خطيب زاده

الطفي

عطف على ما صلها

عطف على ما صلها

هذا توضيح على التنقيح

يكونى احر اولار كتاب رسائل
١٥ توضيح
٢١ مفتاح سيوطي
٢١ عبد الغفور سيلكوتي ١
٢٠ لارى كفوى
٢٠ لارى كلنبوى
١٠ علم عبد دواني ١
١٠ تقديقاتي سيلكوتي ١
١١٧
٢٧
٩٠ احر اولار يكونى

قورش اودن
٥ قورش كتن
٣ قورش العا
٥ قورش بويلنجق
٣ قورش مسابيح
٥ قورش كب
٥ قورش بجت
جزء قورش الاتن مصر الثن
١٠
٤١
جزم بادس قورش
١٠



بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله واله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف كتاب تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لايحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فيه فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات مؤسسة على قواعد المعقول

وتعريفات

وتعريفات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ احد من فرسان العلوم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لايكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التانيث والتذكير نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصولها من شارع الشرع نماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتشاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه

جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة بحضرة من حقق اذ يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستفاد باسمه العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرق بالجهاد في سبيل الله وزيادة بيته الحرم الذي تضعضع بصدمته مبان الهرمان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشرع الغراء محي مراسم الحنفية النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المويد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه وشيد بأوتاد الخلود اطناب عز سلطانه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله لرفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طرق الدين القويم سبلا ومنارا فاختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبت التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرايف القابه فاني بمعزل عن التفات الى ابناء الدنيا وزخرفاتهم فضلا ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم صح

قوله منصة بفتح الميم [illegible] الذي يرفع عليه العروس ليستوي فيه [illegible] والعرائس [illegible] ما دام في [illegible] بخضاب [illegible] رحمه الله

عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المفكرين منصة العروس
مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلات
كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل
بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام الدين
باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد
بمعالم العلم العلل التى يعلم القايسون بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين
بكسر الباء القايسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فمبداء سلوكهم
هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها
الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات
وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم و لما قال بنى على اربعة اركان
قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع
والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد
فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود
بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول
العلماء مكبين فى كل عهد و زمان على مباحثة اصول الفقه صح اى مقبلين
عليها من اكب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على شيء غاية الاقبال

فكانه

فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام
على البزدوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته مرموز
جمع صخر وهو الحجر اى كنوزا وجملة ثانية
غوامض نكته فى دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع اللحاظ اى لا يدركون بامعان
النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت
تنقيحه وتنظيمه وحاولت اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى
قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة
وتدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار فى
الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق
من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز فطرقه
فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول واسال الله
تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه

الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اى هذا اصول الفقه
او اصول الفقه ما هى فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل
للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتيب الحكم على علته
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف فى المحصول بهذا واعلم ان التعريف
اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات
الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم
وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع
ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شىء وضع
ويشترط لكلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه
المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى
تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل
لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ
الاصل لاى شىء وضع فالتعريف الذى ذكره فى المحصول لا يطرد لانه
اى لان الاصل لا يطلق على الفاعل اى على العلة الفاعلية والصورة
اى على العلة الصورية والغاية اى على العلة الغائية والشروط

كادوات

كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذا
الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من
هذا الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى والفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف
منقول عن ابى حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد
فقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما
تتضرر به فى الاخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتى به المكلف
اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه
كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك بمعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب
وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس
ما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب
عليه والباقى لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل فى شىء من القسمين
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام
والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد

اضافة الطرف الى الفعل والترك
من قبيل اضافة العام الى الخاص اى طرف
هو فعل او ترك
لكان ترك الحرام مثلا
فعل الواجب بعينه ملخص

بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مالا يثاب عليه وان اريد بما لها وما عليها ما يجوز
لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها
بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن
ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف
واذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم
ما لها وما عليها تتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدا
نيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات
كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق
والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة
انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اي اطلق لفظ الفقه على
العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات

او العمليات

الاحكام بيان

٥

او العمليات ومن ثمه سمى الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد
الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات
والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج
العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان
اريد به الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى
المتعلق الى اخر فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما
يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع
كوجوب الايمان بالله تعالى صح ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونحوهما
لا يتوقف على الشرع ليتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي
فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع
حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها
المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب
على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم

بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال
والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله
خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون
مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله بالاقتضاء اى بالطلب وهو اما طلب
الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما
كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة وقد زاد البعض
او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوها اعلم ان الخطاب نوعان
اما تكليفي وهو المتعلق بالافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما
وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك
سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو
التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي
لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا
للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة ح والوجوب من باب الاقتضاء
ولكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر
والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة
لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين

من متابعي

والعلم على هذا اسناد امر الى امر آخر صح

6

من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق
اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار
منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف
الحكم وهو خطاب الله تعالى انه الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو
الا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود
بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه
ههنا صح
وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال المكلفين
مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام
والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم
اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجي في باب الحكم الاحكام
المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو آتيك طلوع
الشمس اى وقت طلوعها فقوله الا ان يقال هذا الباب فانه استثناء
من ح
مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله
في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت
بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال

للحكم لا سا

وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من الحد مع انهما حكم
اى قايسوا
فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس
من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار
اى القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح؛ التكرار بين العملية وبين
ويندفع صح
المتعلق بالافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية
العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه
العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار
الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص
بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم
وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا
الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون
احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس
فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم
ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك
عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه
بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا ومانعا

على هذا

على هذا المذهب اما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي
فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما
لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس
منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يزاد عليه
اى على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم
فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر
في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا
لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام
ليس بعضها وان قل لان الشخص العالم بمائة مسائل من ادلتها سواء علم
كونها من الدين كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن لا يسمى فقيها فالعلم
بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها
كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه
فلا معنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام
الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد
لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر
بجهالته ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه

والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد
حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة
حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض
الحوادث بما يكون مما لا تكون للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في
الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا
واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة
فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي
بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما حكم قد ظهر نزول الوحي به في
ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بجملة
ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا
عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسايل
الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لا المسايل القياسية
للدور بل نشرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايط
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به
فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع
عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات

كالطب

قوله ههنا ابحاث الاول ان الفقه تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم ورضي الله عنهم لعدم الاجماع في زمانه الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لا يعرفون كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي فيها على بعض الصحابة رضوان الله عليهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال
لمحرره

كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام
صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد
يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول
ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله
كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل به او يثبت الحكم بالنظر
الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه
لفظ ذا اشارة الى القياس
ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال
هو هذا الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون
الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو
مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على
على حرمة الوطي في حال الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس
حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة لقفيزين
منها الثابتة لقوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد

يثبت الحكم مقطوعا به صح [illegible]

والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس
الوطئ الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطئ ام المزنية
على حرمة وطئ ام الامة التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا
ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطئ
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرّفه باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي
يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها
الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي
كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل
وانه وان اشتمل على القواعد للوصلة الى مسايل الفقه لكن لا على وجه التحقيق الغرض منه الزام الخصم ذلك صح كقواعدهم المذكورة في
الارشاد والمقدمة ونحوها ليبتني عليها المسئلة النكت الخلافية
ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على حكم
مسايل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسايل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم
يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت
صغرى كبرى
واذا استدللت على مسايل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل

القياس

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها
مذكورة في مسايل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية
وهي مذكورة في مسايل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة
تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت
هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على
الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فا
لملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسايل اصول الفقه بطريق
تضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان
مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وان لا تكون الدليل منسوخا ولا يكون له
معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد حتى
لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلنا
ها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فيكون تلك المباحث من مسايل اصول الفقه
وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه

في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان التوصل
الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة
التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد و
الاستفتاء في كتب المقلد ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد
فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد اما فالدليل عنده قول
المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة
وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد
والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسايل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان تقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا
الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية
المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع
من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم
ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة

او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض
التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود
العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل
الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة
من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذه هو
الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة
من مسايل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس
موصوف بهذا الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات
يثبت ذلك الحكم لكن وجد القياس الموصوف له فعلم ان جميع المباحث
المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسايل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم
ان جميع مسايل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل

كذا فهو ثابت اوكلما وجد دليل كذا دالّ على حكم كذا ثبت ذلك للحكم
علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلّيتين من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاول والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة الشرعية وبعضها
ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث
فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث يتعلق بحدّ هذا العلم اى
اذا كان حدّ اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة وعن الاحكام
ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب وادلة المقلد والمستفتي وايضا ١ لكل
ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام
ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث
عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها

ماليس كذلك

لكونها ملحقة
تدريجا

ماليس كذلك فالقسم الاوّل يقع محمولات في القضايا التي هي
مسايل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودًا لموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظنّ
بالحكم وقد يقع موضوعًا لتلك القضايا كقولنا العامّ يوجب الحكم قطعًا
وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامّة وكذلك الاعراض الذاتية
للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم
٦ مايكون ثابتا بالادلة المذكورة والثاني له مدخل في لحوق ما هو مبحوث
عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا للقضايا التي هي مسايل هذا العلم
والثاني اوصافا وقيودًا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع
محمولا كقولنا الحكم متعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبيّ عبادة واما الثالث من
القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسايله ويلحق به البحث عما
يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله
ويلحق به يرجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عمّا يثبت
اى احوال ما يثبت وقوله عمّا يتعلق به اى الحكم وهو الحاكم والمحكوم به
والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به

ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم
الادلة والاحكام والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما
يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هى
ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم
فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى
مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم كما ان
موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة
الى تصور وتصديق فمعظم مسايل المنطق راجع الى احوال الموصل
وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث
عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا
وفى بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مبحث هذا العلم
لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد ثبوته بالادلة الاربعة ثبوت
علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن

وان نوقش

وان نوقش فى ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقى والمجازى
فنقول نريد فى الجمع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم
انى لما وقعت فى مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض
مباحثها التى لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم
قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث
فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح فيه
والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان فى
الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم والمنطق يبحث عن ايصال
تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض
التى لها مدخل فى المبحوث عنها ناشية عن احد المضافين وبعضها عن
الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيره لان اتحاد العلم واختلافه انما
هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد
من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح
ح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف
والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية

فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح
ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد تذكر
الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية
موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة و
الكثرة ونحوهما فلا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث
فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية
يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون
للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية
بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به
المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن
الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن
اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد

يكون له

يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة
ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه
لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبداء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان
لغيره فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته في المبداء ولانه يلزم استكماله
عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون
تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما
بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان
المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع
العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك
الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا
المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث لها شكل موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث
لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان
الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء للموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقها لهاتين الحيثيتين والواقع
خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية

قطعا للتسلسل صح

وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القران وهو
ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج ساير الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا
التعريف دوري لانه عرّف القران بما نقل في المصحف فان سُئل ما المصحف
فلا بدّ ان يقال الذي كتب فيه القران فاجبت عن هذا بقولي ولا دور
لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب
فيه القران ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع
من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت
وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تريد ولا القران فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما
ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي
كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران
ايضا بل تشخيصه لان القران يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروّ
فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروّ فان القران لفظ مشترك
يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عزّ وجلّ ويطلق ايضا
على ما يدلّ عليه وهو المقروّ فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل

الينا

14

الينا الخ اي نريد المقروّ فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم
الدور ان اريد تعريف ماهية القران لانه لو عرف ماهية القران
بالمكتوب في المصحف فلا بدّ من تعريف ماهية المصحف ولا يمكن
معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوه ثم معرفة
ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ثم اراد ان يبيّن
ان القران ليس قابلا للحدّ بقوله على ان الشخص لا يحدّ فان الحدّ
هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات
بل لا بدّ من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا
عرفت هذا فاعلم ان القران لما نزل به جبرائيل عم فقد وجد مشخصا
فان كان القران عبارة عن ذلك المشخص فلا يقبل الحدّ لكونه شخصيا
وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القران هذه الكلمات المركبة
تركيبا خاصّا سواء يقرؤه جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو وعلى الاول
الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحدّ له تأويلان احدهما انا لا نعني
ان القران شخصي بل عنينا ان القران لما كان هو الكلام المركب تركيبا
خاصّا فانه لا يقبل الحدّ كما ان الشخصي لا يقبل الحدّ فكون الشخص
لا يحدّ جعل دليلا على ان القران لا يحدّ اذ معرفة كلّ منهما موقوفة
على الاشارة اما معرفة الشخصي فظ واما معرفة القران

فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرء من اوّل الى آخره
وثانيها ان يقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالتشخص
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب
فان الاعراض ينتهي لتشخصاتها الى حدٍّ لا تقبل التعدّد والاختلاف
باعتبار ذاتها بل باعتبار محلّها فقط كالقصيدة المعيّنة لا يمكن
تعدّدها الا بحسب محلّها بان يقرءها زيد او عمرو فعيّنيتها بالتشخص
هذا والتشخص بهذا المعنى لا يقبل الحدّ فاذا سئل عن القرآن فانّه لا يعرف
اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرءُ من اوّله الى آخره
فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرّف ابن الحاجب القرآن
بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منهُ فان حاول تعريف الماهيّة
يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بدّ ان يقال بعض من القرآن
او نحو ذلك فيلزم الدّور وان لم يحاول تعريف الماهيّة بل التشخص
ونعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد
الاشكال لا عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب في بابين
الاوّل في افادة المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن
افادة الحكم الشرعيّ موقوف على افادة المعنى فلا بدّ من البحث في افادة
المعنى فنبحث في هذا الباب عن الخاصّ والعامّ والمشترك والحقيقة

والمجاز

والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادة الحكم
الشرعي فنبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب والنهي
من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي
الباب الاوّل لما كان القرآن نظما دالًّا على المعنى قسم اللفظ
بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان
في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط
شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة
انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
فقط حتى لو قرء بغير العربيّة في الصلوة من غير عذرٍ جازت الصلوة
عنده وانّما قال خاصةً لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحايض حتى لو قرء آية من القرآن بالفارسيّة يجوز لانه ليس بقرآن
لعدم النظم لكن الاصحّ انّه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم
في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة
باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم
الكلام باعتبار الوضع الى الخاصّ والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال

فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغةً واللغة ثم باعتبار استعماله فيه
هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار استعماله انه مستعمل
في الموضوع له او في غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما
جعلت هذا التقسيم ثالثها واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال مقدمٌ على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية
دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ
ان وضع للكثير وضعا متعددًا فمشترك كالعين مثلا وضع تارةً
للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان ووضعا واحدًا اي وضع
للكثير وضعًا واحدًا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدًا لكثير غير محصور
مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعًا واحدًا يخرج المشترك والكثير
يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان
المائة مثلا وضعت وضعا واحدًا للكثير وهي مستغرقة جميع ما
يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع
المنكر نحو رايت رجالًا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم

يستغرق

يستغرق جميع ما يصلح له قوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال
فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين
الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع
المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة
بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالًا فان من المعلوم ان جميع
الرجال غير مرئيّ وان كان اي الكثير محصورًا كالعدد والتثنية
او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص
كزيدٍ او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض
معانيه بالراي سمي ماوّلًا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار
الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
والمأوّل وانما اورد المأوّل في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع
بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته
ومعرفة الاقسام التي يحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة
والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان
اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد
فمطلق او معه فقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود

ومنكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة
ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ
لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع
وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا
للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كلها من الاقسام وعلم
ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي
واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك
حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسيم فان بعض الاقسام قد يجتمع
مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين
وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة
بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراده تلك الحقيقة
وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين
العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون
اللفظ الواحد خاصا وعاما ما لحسه فاعتبر هذا في البواقي فانه
سهل بعد الوقوف على الحدود الذى ذكرنا فصل الخاص من
حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد

فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه
فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع
معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ
عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل
القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران
وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك
وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي
ونحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ
ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذى يكون في حال الطهر
فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر
وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض
الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جواب عن سوال مقدر وهو
ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو
طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان
كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر

فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا وقوله تعالى
فان طلقها فلا يحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقبت الطلاق
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي بطل موجب
الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق
وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال و بمال لا كما يقول الشافعي
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد
المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي ايصال الفاء باول الكلام وانفصاله
عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي يصل قوله فان طلقها
بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا
والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال
المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام
ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد

الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي
والخلاف هنا في مسئلة المفوضة اى التي نكحت بلا مهر او نكحت على
ان المهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب
المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات
احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع
فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان
الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما
لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراى والقياس بشيء هو معتبر
شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان
وهو عشرة دراهم فانها يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل
اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلة المهدوم والقطع مع الضمان
فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من
الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة

الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علىّ الا فلس يصح بيانه من الثلثة
الى العشرة فيكون مجملاً وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما
احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد منه نُعيم ابن مسعود
او اعرابى آخر والناس الثانى اهل المكة وعند البعض يثبت
ادنى وهو الثلثة فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن فانه اذا قال
لفلان علىّ دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما ثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
وعندنا وعند الشافعى يوجب الحكم فى الكل نحو جاءنى ما يتناوله القوم يوجب
الحكم وهو نسبة المجئ الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى
مقصود فلابدّ ان يكون لفظ يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة
فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال على رضى الله فى الجمع بين الاختين
وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها
فى الوطئ اولا وحرمتهما آية وهى وان تجمعوا بين الاختين فانها
تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
الوطئ بملك اليمين فالمحرّم راجح كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرّم

ان المحرّم راجح على المبيح ~~وهو قول وليس تخيير بين الاختين~~ وابن
مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل
اختلف على رضى ابن مسعود فى حامل توفى عنها زوجها فقال على تعتد
بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما فى سورة البقرة وهى قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله يتربصن
يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا
وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل ان عدة الحامل
بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا القوله يتربصن فى مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفى
عنها زوجها ويكون حاملا وذلك عام كله اى النصوص الاربعة
التى تمسك بها على وابن مسعود فى الجمع بين الاختين والعدة

لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اى التخصيص شايع
في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بدليل قطعي مساو لان اللفظ
متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل القرينة على خلافه
ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل
لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل واجمع
وايضا عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى
ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في
الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن
دليل ولا غير ناش عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذى في الخاص
ثابت في العام مع احتمال اخر وهو التخصيص فيكون الخاص راجحا
فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات

احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد
مجازى ولفظ اخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا
فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول
على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمال
مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نم ان التخصيص الذى يورث شبهة
في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو
في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه
غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو
الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص بل ناسخ ويبقى الكلام في المخصص
الذى يكون موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض العام والخاص
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والاخر
منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم
الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا نثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا نسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا خصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اى في القدر الذى تناوله العام والخاص
ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط

حتى لايكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض ما تناوله
لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما
او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت
الدار والصفة يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة في الابل السائمة
كوزة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له
نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والى ما وراء الغاية نحو قوله تعالى اتموا
الصيام الى الليل او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره
وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة
ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من
هذا القبيل واما الحس وقوله تعالى في حق بلقيس اوتيت من كل شيء
واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا اي واما

اي واما كون بعض افراد زائدا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير
المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو
اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه
للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان
الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره
اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص
كلاما او غير مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل
على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون
حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة
ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل
عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون
المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا
على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم ونظايره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي

والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه
يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلاً فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه وما لا فلا واما
المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص
كالمستأمن حيث خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان
احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله
تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص
كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في
صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا
ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما والظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرك كم يخرج بالتعليل فيبقى
الباقي في مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء
المخصوص كما كان انه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل
التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا
لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول

المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض
اذا كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص
كما كان وان كان مجهولاً يسقط المخصص لانه كلام مستقل
بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه
مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام
فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم
لانه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل لانه علم ان المراد البعض
بطريق المجاز فانه اذ كان كل افراد مائة وعلم ان المائة غير مرادة
فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه
فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن
الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يختص عند الشافعي
حتى يخصص بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود
هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا
فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في
العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به
اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك
في انه هل يبقى معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص

معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا بريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث
انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض
افراد العام ينسخ بالقياس بعضا آخر من افراد العام فان التعليل الناسخ
على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث
انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند
اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا يدرى
انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم بقى تحت العام فيوجب جهالة
فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض
فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثانى وهو شبه
الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل
فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح
تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه
يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث
انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع
الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان
المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده
لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه
من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص والا فلا

فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى
حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا والا فلا
فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص
والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح (تعليل) ظهر من هذا الحكم
الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ
الحكم فى بعض الافراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان
يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا
عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام
الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة
لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسايل من الفروع تناسب ما ذكرنا
من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر
والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع
لان احدهما لم يدخل البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع
يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ففى المسئلة الاولى
ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء
يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر
تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى
المسئلة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة

فاذا لم يدخل احدهما فى البيع لايصح البيع فى الآخر بوجهين احدهما انه
يصير البيع فى الآخر بحصّته من الثمن المقابل لهما والبيع بالحصّته
ابتداءً بط للجهالة وانما قلنا ابتداءً لان البيع بالحصّته بقاءً صحيح
كما ياتى فى المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان للبيع فى الآخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ما ليس لبيع وهو الحرّ
او العبد المستثنى يصير شرطاً لقبول البيع ولنظير النسخ
ما باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى
الباقى بحصّته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان
العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع لكن لما مات
فى يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ
تبديل بعد الثبوت فلا يفسد فى العبد الآخر مع انه يصير بيعاً
بالحصّة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية
لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل
فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح
لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحرّ والعبد اذا بيّن حصّتى كل واحد عند ابى حنيفة
وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته

بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذى فيه الخيار داخل فى
الايجاب لا الحكم على ما عرّف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون
ردّه بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل
فى الحكم يكون ردّه بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه
بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح
البيع والّا فلا وهذه المسئلة على الاربعة اوجه احدها ان يكون
محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا
بالف وذاك بالف صفقةً واحدة على انه بالخيار فى ذلك والثانى
ان يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث
على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما فلو راعينا
كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غاية ما فى الباب
انه يصير بيعًا بالحصّة لكن فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد البيع
ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع اما
اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع
يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه
العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ
يوجب الصحة فى الجميع وجهة الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولاً لا يصح

البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية
لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد ان ما ليس لبيع يصير شرطا لقبول البيع بخلاف ما اذا باع
الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد
البيع عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء
بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس لبيع شرطا لقبول البيع **فصل**
في الفاظه وهي العام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا
اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على
سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا
فله درهم والجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق
على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل
عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين
يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او
عشرة عبيد مثلا فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه
يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع
ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما
فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعا

وقوله تعا قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على
المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا
يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام
او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا
نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله
عليه الصلاة والسلام الواحد شيطان وللاثنان شيطانان و
الثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين
وانما حملنا على احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل
العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية
والجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص
بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص
الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل
وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلاثة والمفرد بالجر عطف
على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به
الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد
الى الواحد والطايفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة منها اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية

في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعيّن الكل اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما لتعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
بعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل
محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على
تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث
هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله
على العهد اذ لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة
الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر بقوله
عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احدٌ ولصحة الاستثناء قال
مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى
لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء ينصف بينه وبينهم

وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع
مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق
لعدم الفايدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفايدة اما
في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا
غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن
صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا
فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة
فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلاً اي اذا كان اللام
لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقٍ في الجنس من وجه لان الجنس يدل على
الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقٍ
من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية
فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجهٍ اولى وهذا معنى كلام فخر
الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه
جمعًا لغا حرف العهد اصلا الخ فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا
انه يحمل على الجنس مجازا مقيدٌ بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا
قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس
والجمع المعرّف بغير اللام نحو عبيدي احرارٌ عامّ ايضا لصحة الاستثناء
واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عامّ وعند البعض عامّ لصحة

الاستثناء كقوله تعا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله
تعا ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا
ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء
وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام
العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع
النفي لقوله تعا قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما
انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله
على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد
عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
و لكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا عام
في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين للمنع ههنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله
ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب
رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون
للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا
كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما
كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر معناه اضرب رجلا فشرط
البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة

هذا تفسير عن ... النص
اى يعلم

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعا ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف وانما تدل على العموم لانه في
معرض التعليل لقوله تعا ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا و
الحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة
الى المشتق يدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم
العلة فان لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة فمعناه لا اجالس
الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول
لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة
الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص
من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير
هذه المواضع خاص لكنها يكون مطلقة اذا كانت في الانشاء
اى النفى والشرط المثبت
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت
يعنى اذ بحوا بقرة
في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى
اى النكرة
واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد و
اى النكرة
المعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اذا اعيدت المعرفة نكرة
اى في العينية والغيرية
كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول

ذكر فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما
من حيثيتين والجواب يعني ذلك الخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور ... العدد والتثنية
بل اضافي اى ما يكون متناولا البعض ... اولا واحد ورجل
لفظ اخر لا المجموعة فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه
وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعا والذين
يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما يطلق بالنسبة
الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب
ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته
وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد
مسمياته مثل العشرة لوح

فالمعتبر تنكير الشيء وتعريفه قال ابن عباس رض في قوله تعا ان مع
العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد
وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا
يجب الفان عنده اى عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس
فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعا كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان مع
العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير
المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد ثم
اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان
عند ابي حنيفة ومنها اى وهي نكرة تعم بالصفة فان قال
اى عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدي
ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار
عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة
النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا
فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول
اى في قوله اى عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد
المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه منفرد في لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا
اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام

قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالنعت الوصف النحوي فلا نعت
في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية
باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها
كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول

والقول بان الاول وصف والثاني قطع من الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم فاجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم
عاما به وايضا المفعول به فضلة ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به
وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل
وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا
فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط
فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو
في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا
لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة
بل يؤكدها تلويح

٢٨

اى الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اى عبيدي ضربته
يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ تمت بدون تمييز الفاعل
المخاطب بخلاف الاول نحو انما اهاب دبغ فقد طهر هذا
نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغة من غير ان يكون له
فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد
وهذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن
من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن بتخيير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام
للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعا ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض من
المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل
دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
فشاؤا جميعا عتقوا وفي من شئت من عبيدك عتقه فاعتقه فشاء
الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة
يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخلت على ذي ابعاض كما في
كل من هذا الخبز ولانه متيقن اى البعض متيقن لانه من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد البعض متيقنه
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة
الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره
فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض

فان قلت وعلى هذا ينبغي من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسر بصفة الانفراد لانه دل على ان المراد ما تيسر ينقلب متعسرا الى جميعه عند الاجتماع

من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير خفي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلق نفسك من ثلث ما شئت تطلق بما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع هما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف ساير ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرف فللمجموع فالواو عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره ولهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد من النفل اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المختلف المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول

كقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا

ولهذا [illegible] في جامع [illegible] لو قال كل تطليقة [illegible] يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة

فان قلت وصورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف عنهم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت الاول في صورة من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف ٣١ ملك

حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا دخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا ينافي ارادة الآخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا وجمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجمع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول

عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا
يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل
واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجموع نفلا واحدا
فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان
منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا استحق لعموم المجاز فالآحاد في
مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث
في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه
واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون
هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت
التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر
بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار
بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول
لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض
الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل
وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو
ان يقال لحكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه صلى الله عليه وسلم قضى
بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا
فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث

الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلعم الشفعة ثابتة للجار
ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار مسئلة
اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا
او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع
احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب
نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم
هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير
المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو
ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو
نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على
الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق
ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق
ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق و
المقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق

عن رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة
اى الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور
فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة
وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
ضرورة ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عن رقبة
كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول ايجاب الاعتاق بالمؤمن
وان اتحد اى الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة
القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس
اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب
الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمل عليه وان
اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على
السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان
الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان
يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه
الصلاه والسلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس
المسلم سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين

من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي
في الاسباب اى يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له
اى للشافعي يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق
والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام
مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم
وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود
الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب
عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق
رقبة لا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا له ان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان
المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
كما في ثلاثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري
مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات
مثلا فانها جنس واحد دليل على مذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى
القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص
بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عند ذلك النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في النصوص وفي نظيره بطريق
القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم

في جوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض
كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض
لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت
في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين
رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متعارضين س

فان قيل الآية انما تدل على ان السؤال والبحث
عن القيود والاوصاف في النص المذكورة توجب
التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق
توجب ذلك قلت اذا كان البحث
عن القيد والاوصاف سببا لم توجب ذلك
فالقيد بطريق الاولى على ان المفهوم
من الآية ان موجب المساءة
القيود والاوصاف المسؤول عنها
س

فهذه الآية يدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد
لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل
وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتّبعوا ما بيّن الله اي
اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه
وعامّة الصحابة ما قيّدوا امّهات النساء بالدخول الوارد في
الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الّا اذا لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل تنفي
المذهب الاول وهو يحمل مطلقا فالآن تشرع بنفي المذهب الثاني وهو الحمل
ان اقتضى القياس بقوله والنفي في القيس عليه بناء على العدم الاصلي
فكيف يعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحوه نقول هو عدم
اصلي فان قوله تعه في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على
ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء
تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد يثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا
ولا بدّ للقياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام
على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة
والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه
فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص

التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون
ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز
تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافر فيكون النفي
مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير
المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر
الكلام مغيّر فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت الحكم
الصدر بعد التكلم بالمغيّر لئلا يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب
الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداءً
فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاوّل من
الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى شرعيا لا عدما اصليّا
ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر و
هو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص
فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدّي العدم قصدا ومثل
هذا يجوز في القياس فيجب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان
مثلا يدل على الاثبات في المقيّد اي يدل على الاثبات الحكم وهو
الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي
على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد لـ

على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل
في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق او تحرير رقبة
وهو قوله اى تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهى اى تعديته في ذلك
فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى بعين تعدية العام
وان كانت غيره فهى مقصودة منها اى وان كانت تعدية القيد
غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد حاصل
هذا الكلام ان تعدية القيد هى تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية
القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
فبطل قولكم نعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا
وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فيكون اى تعدية القيد
لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم
اصلى وابطال الحكم شرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة
اليمين الذى دل عليه النص المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين
او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل
المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لتجوز بالقياس جواب
عن الدليل الذى ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى

ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة
المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها
ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد
المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس
مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام
مخصوصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد
اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص
فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا
خص اولا بدليل قطعى وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس
فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس
لا يجوز نزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس
وهو ان القتل اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان
ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال
انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا صاحب
المحصول فهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله
لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس
المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى كامل

فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون
حملا على الكامل بقيد اولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب
كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله
واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى
عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما
يثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا فصل
حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد
لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك
لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل
منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله
في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير
الوقوع يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث
يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ
فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك

وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله
لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في
المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين
الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكر ولا مجازا لاستلزام الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي
والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي
الآية والصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا
لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى
الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات
لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو
ان هذا ليس من المتنازع فان الفعل متعدد الضماير فكانه كرر
لفظ يصلون واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب اللفظ لعدم الاحتياج
الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز من مثل هذه الصورة
اي في صورة التعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه
والجواب الصحيح لنا انه في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من
معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى

ونملا الحكمة في الصلوة على النبي عم فلابدّ من اتحاد معنى الصلوة من الجميع
لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين
امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد
معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو
الدعاء فالمراد والله اعلم انه معنى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي
عم ثم لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلوة من الله
رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعا
يحبهم ويحبّونه ان المحبة من الله تعا ايصال الثواب ومن العبد
الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد
بالمحبة لازمها واللازم من الله تعا ذلك ومن العبد هذا واما المجازى
فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك
بحسب الوضع ولما بيّنوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه
يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفرّدت به وتمسّكوا ايضا
بقوله تعا الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية
حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء
يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعا وكثير من الناس يدل على ان

على ان المراد بالسّجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض
اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول تمسّكهم هذه الاية لا يتم اذ يمكن
ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع
الناس يبطلان الكفارة لكونهم متكبرين منهم لم يسهم الانقياد اصلا ايضا
لا يبعد ان يراد بالسّجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادات
الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح
ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعا ولكن لا يفقهون
تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله
تعا فان قوله لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا
لله تعا غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق
العادات التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع
يشمل الوضع اللغوى والشرعىّ والعرفى والاصطلاحىّ فاللفظ حقيقة
اى بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة في المعنى
المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ
حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا
واما على انه حيث خطاء العوام فان استعمل في غيره لعلاقة بينهما
فمجاز اى وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث

الاخرة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي
مجاز في المعنى الاول من حيث الشرعي وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين
او لا العلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا العلاقة يكون وضعا فمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب
الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له
الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة
وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه
ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة فمن حيث
اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصصت به اي خصصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض
صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء والمراد انها
لما خصصت به فكانه لم يراع المعنى فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى
الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير
يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول
كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما

انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل الترجيح هذا الاسم على غيره
اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على
غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه
المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى
الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا
يلزم ان سمي الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال
ان ساير الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى
في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الوضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث
شريف بديع لم يزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه
فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة
اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة
الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
الدابة في العرف على كل ما يوجد منه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان

فى نفسه بحيث ان يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر
صريح والتى ما هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز غالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية
فى المعنى المجازى وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه
معنى ثان يلزم له اى لمعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع
له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد
فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طول
القامة وطول القامة يلزم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل
فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز
اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى
ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غير ملابسة بين الفعل
والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل بقوله عنده
اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن
صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل
يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى
مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال
رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه

فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب
انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق فى الكاذب فصل هذا الفصل
فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكن اوردتها
على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت لفظا على مسمى
هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها
المعنى فكان ينبغى ان يقال فان اردت غير الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر
هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال واردت
غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض
الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان
الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ لوصوله فيه وانما لم يقيد فى المتن
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقديرا استعمال اللفظ فى غير
الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول
عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والتقدير
خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر بخمر
اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة اصلا فلا بد ان تريد
معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه
والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كا
البصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللازم الذهنى اما
ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله

كما يطلق البصير على الاعمى او منضمّ الى العرفي ان كان بينهما اللزوم في
الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغايط فانه لما وقع
في العرف فضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء
على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضماً
الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما
اللزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار
اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا يسمّى الاول عرفيا والثاني خارجيا
وح اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون
احدهما جزء الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو
نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على
الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الاخر وح اما ان يكون اللزوم
صفة للزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الاخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب
نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وننزل لكم من السماء
رزقا وبهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وننزل لكم من السماء رزقا
يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب عادي للمطر
واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم هذا
نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط
على الشرط او يكون صفة وهو استعارة وشرطها ان يكون الوصف

الموصف بيّنا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار
انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجازي على اطلاق اسم اللزوم على اللازم
والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها او كالجزء
مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم
من اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له
والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ
الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان
لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة
الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج
الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء
والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه
وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة
اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في
التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصيّة وغيرها ان
هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال
بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك
تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصيّة

والارث فان كلا منهما استحق الارث بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط
للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البيّن فكذلك في الشرعيات
واللازم البيّن للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن
مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع ثم نكاحه
عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة فذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك
المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
وكذا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم
ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت
امة يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزوج
لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير
ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح
والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا
الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة
مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه الصلاة والسلام

والسلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم
انا احللنا لك ازواجك حال كونها حاصلة لك اي تحل ازواج النبي
عليه السلام احد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ
فان المجاز لا تختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح
المذكورة ثمرات وفروع وبني النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة
حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك
اي لو كان وضع لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر
واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان
المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح
بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح
بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين بهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان النكاح والتزويج لا يدل
لان الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما
لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين
موضوعين بهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز
فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل
ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

ای ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع والهبة بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة
فذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك ای انما يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب اذا كان ای السبب علة شرعت لحكم
ای لذلك المسبب ای يكون المقصود من شرعية السبب ذلك
المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فانه
قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه فتفرقا
يتعلق في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشری
نصف عبد ثم باعه ثم شری النصف الآخر لا يعتق هذا النصف
لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر
لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشری نصف
عبد ثم باعه ثم شری النصف الاخر يعتق هذا النصف
لانه بعد اشتراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه
مشتری العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام
المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال
المشتق منه فمجاز لغوی لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة
عرفية ولفظ المشتری من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشری
يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك

اما المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد
الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والامثلة المذكورة
غير مقصودة في هذا الموضوع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهو قوله
فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف
يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء
لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله
انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس ای لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت للاصلية
والعرفية من الطرفين يجری المجاز من الطرفين ای فانه قد فهم
منه انه اذا لم يكن الاصلية والعرفية من الطرفين لا يجری المجاز من
الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة
لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع ونحوهما يقع الطلاق بلفظ العتق ای بناء على الاصل
الذی نحن فيه فان العتق وضع لازالة الملك الرقبة والطلاق

لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك
الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يفضى اليها وليست هذه
اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعى لما قلنا
انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت
بطريق الاستعارة ولابدّ فى الاستعارة من وصف مشترك بينهما
بقوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم
ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص ونحوها فان منها اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم فى الكل بثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ
وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لا يصح بكل
وصف بل المعنى المشروع كيف شرع والاتصال بينهما فيه اى بين
العتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان فى المنقولات
اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر

الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال
عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة
فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة على ما عرف فى مسئلة
تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم نعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة
فى مسئلة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك
ينهى اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك
فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع
اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك
فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه
صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز فى الاسناد
كما فى انبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليها اى على
ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز فى المفرد
فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا
هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق

عما ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اى منقول شرعى
والمنقول الشرعى حقيقة شرعية قلنا منقول فى اثبات القوة
المخصوصة لا فى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة
الملك يرد عليه اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق
اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد
لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال
المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ط
ولا يتعلق ببحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا
الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل لتبطل
الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد
وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلا يصح
استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى ازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا يجرى الا من طريق واحد كالاسد للشجاع
وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق
وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع
دون العكس لان الملك الرقبة بسبب بملك المتعة وهذا المسلم
مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا

سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم
الصحة فيما اضافة المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح
استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح هذه
اللفظ بقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم
قوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا يصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة لا يصح
فكذا المجاز عنها فالاجارة انما يصح اذا اضيف العقد الى العين
فان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم اعلم ان فى
الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا بملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ
على ما باين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم هو الاستعارة ثم
انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا يجرى الا من طرف
واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع فى انواع
العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان
الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص الصفات

فعند الجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة وعندهما
في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر منه سنا في اثبات الحرية
خلف عن التكلم به في البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه
مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت
البنوة بهذا اللفظ والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل
وعدم ثبوته لعارض فيصح عنده لا عندهما اتفق العلماء على
ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق
التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي حكم الذي ثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت
بهذا اللفظ بطريق الحقيقي كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة
في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد
الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد
للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل
وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني
اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو

فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط
فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان
حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند
ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين
فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط
فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في الجهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة
الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي
فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل
بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل
الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في
المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالشاهد اي اللازم موقوف
على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو
المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو

المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق
عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء
فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان تحلف
بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن
البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس
السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر
غير ممكن فالمشهور هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما
لم نذكر في المتن مسئلة الكوز لان المتبادر في الكتب ذكرهما معا فكل منهما
ينبئ عن الاخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذا جمع بينهما
اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في ارادة
فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على
فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي
صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع اراد على ان المراد
لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذه المعنى لازم البنوة فيجعل
اقرارا فيعتق قضاء من غير نية متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان
استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري استعارة
لتصحيح المعنى فان الاستعارة يقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ
فيستعار اولا الشكل المخصوص للشجاع ولاجل ان الاستعارة يقع

ثم اي في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام الا في الاعلام بتاويل المعنى
كحاتم وبحق ولا يعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل
قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسدا ليس باستعارة بل
هو تشبيه بغير الة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان
التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة
اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية
هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في
التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا يجري في خبر
المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير الة
بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون
الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا
عين مذهبهما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا
هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه
يلزم ح قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق
ولم يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل لهذا الذي

ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع في خبر
المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة
في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال
الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في
خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوز في
هذا في المبتدا وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم قلب
الحقايق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا يلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس
ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه
مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم
انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية
والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان
الاستعارة انما يقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا
ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلايلهم الواهية وذلك ان
قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة
ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى
امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق وا
وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر

في خبر المبتدا وتجري في اسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم
ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني وهو من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد
فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة و
انما المراد ذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي
لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات
واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه
الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما تستعمل لاجل الدعي الذي يأتي من
بعد اذ لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل
اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجاز فهذه الضرورة
لا ينافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى
العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي
الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير
كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن
العجز والضرورة نظيره قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده

ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة
لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع
على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى
لمواليه ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ
المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق ومجاز في معتق المعتق
فاذا اوصى لموالي لايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا
اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية
لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله
آمنونا على اولاد نا فلان الامان يحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي
هذه المسئلة روايتان ولاجمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا
في لايضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لايدخل فيحنث كيف
دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه ذكرهها مسايل
تترآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لايضع
قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول
حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لايضع متعلق
بقوله لاجمع بينهما وانما جعلناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي
مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي

ثوبا في الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لايدخل
وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لايدخل في دار فلان يراد بها نسبة
السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان
نسبة السكنى اما حقيقة او دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولايكون
فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة و
العارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لايراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها اي العارية والاجارة بطريق المجاز حتى يلزم
الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث
في قوله ولاجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امراته كذا يوم
يقدم فلان لانه تذكر للنهار والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
صورتها المسئلة انه قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم
نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قوله لانه تذكر دليل على قوله ولا بالحنث والسهام في لانه يرجع
الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثير
اما يراد به الوقت مجازا فاحتيج الى ضابط يعرف به في كل موضع ان
المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق
بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا
له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لاينفصل عن المظروف كاليوم

للصوم وهذا البحث باقي في كلمة في فصل حروف المعاني فان امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع
الطلاق هنا اي قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار
فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا
تعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره ولان العلاقة موجود بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء
كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث
الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة
لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يراد قول الحنفية وتحمل
على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم
يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف
واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
هذا دليل على قول ولا يرد ثم اثبت انه يمين لموجبه بقوله لان ايجاب
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم كما ان شرى القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه
فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة
للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر

المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المخصوص تدل على الشجاعة التي هي لازمة
الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي
استعمل ويراد به لازم الموضوع من غير ارادة الموضوع له وهنا
وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه اذا كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه
وان لم واذ لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن
ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام
موضوع النذر وهو انشاء يثبت الموضوع له وان لم ينوه وحقيقة
هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن
ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء يراد
او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة ينقسم اقساما فان لم ينوي
شيأ او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا
فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين
اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين
فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته
اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا
اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب

ان يثبت مع انه نوى ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما
نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بين
وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل
للقضاء فيه حتى يوجبه القاضى ولا يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق
والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدق
فى القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضى اصل فيه
مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسًّا
او عادة او شرعا وهى اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من
استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا
يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا
لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى
كما ذكرنا فى التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن
امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين
الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب
والمأثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على
صدق عزيمته والثانى على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء
نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب على الصدق

لصدق عزيمته ولما اختلف الحكم صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا
فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب
اتفاقا لم يثبت الاخر اى النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه
النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا شرب من هذه البئر حتى اذا استف
او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو
التوكيل بالخصومة تصرف الى الجواب لان معناه الحقيقى مهجور شرعا
وهو كالمهجور عادة فيشمل الاقرار والانكار اعلم ان القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا يكون
من جنس الكلام او يكون معنى فى المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه
القرينة التى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذه الكلام الذى
يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام اخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على
عدم ارادة الحقيقى او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شئ
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما
ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان التخصيص
قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض
الاخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم يكن بعض اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام

فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد الحقيقي
من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما
الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص القرينة ان الكلام يصير بسببه
يوجب في بعض الافراد حكما منافيا لحكم موجب العام وكل مخصص
ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم
من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك
لي حر يفهم من اللفظ عدم تناول المكاتب فيكون القرينة لفظية
جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور
عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من
الارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا
هذا المعنى في يمين الفور كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا
والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت
القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن لان التخيير
وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي
قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عم
الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة
او الدقيق حسا وفي يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع

لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقول اما عرفا عاما او خاصا
او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى
الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه
عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا
دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف
على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت
الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى
لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجازي اولى ونظيره لا
ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عندهما الى اكل ما فيها مسئلة
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجاز معا كقوله لامراته وهي اكبر سنا منه
او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب
في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي
حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان
يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر النسب منه ولا يمكن هذا
ان ثبوت النسب من المدعي وانتفاءه ممن اشتهر منه لانه تثبت
ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي تثبت المعنى الحقيقي وهو النسب
في حق نفسه فقط بان ثبت منه من غير ان ينفى ممن اشتهر منه

وذا متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع بكذبه كالمشهرة
من الغير ولا يكرن اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه
والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل
التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة
والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى ثبت
بهذا اى بلفظ هذه بنتى مناف للملك النكاح فلا يكون حقا من
حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت
التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها
والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى
يكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى
صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك
ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى هو يقتضى بطلان
النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح
واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت
فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او فى حقه فقط ثم هذا اما
ان يثبت فى حق النسب فقط وانه متعذر لان الشرع يكذبه اوفى حق
التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح
كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم
الاول والثانى ان المراد بالاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت

ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق
المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام
ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار
فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان
لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت لا يمكن ثبوت التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى
لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل
النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو رد بهذا الوجه
وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم
ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال
للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة الداعى الى المجاز اعلم ان
المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص و
المستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى
الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رايت اسدا يرمى والامر
الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية الشجاع
فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد
امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو

خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي
فاللفظي اختصاصه لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربما
يكون لفظ الحقيقة ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون
اعذب منه او صلاحيته للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا
يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد
فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ السجاع واصناف البديع
كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل للتجانس
الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معنا
فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الحنيفة
لرجل عالم فقيه متق او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب
الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص معنى المجاز
بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات
ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان اى اختصاص معنى المجازي بزيادة البيان
فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك
رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم او تلطف
الكلام وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون
دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام

الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اى الداعي الى
استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر وقد يفيد لذة تخييلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام
المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام الداعي الى المجاز
قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة
تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة
فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد
فاذا حاولت ان يؤدي المعنى بدلالة اوضح لفظ الحقيقة او اخفى
منه فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها
اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ
المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما
كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان
المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة
بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة
وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان
المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه
ان يؤدي بعبارة لسانه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف
الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد

وتمام المراد ان تصف بالسوادية المخصوصة فاللفظ الموضوع له
يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد
فلا بد ان يذكر شئ يعرّف السامع كمية سواده فيشبه به او تستعار له
ليتبيّن السامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى
الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح
وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه
ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا
وفى فصل المجاز ربما لا يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه
وربما يكون مفيدا ولكن فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة فصل
وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية
وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة
فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا
الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحروف
ثم فيه اى فى الحروف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد
بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له

وترتب الموت على الولادة بترتب علة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة اولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام وصارت بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المصنف اعتبر زيادة
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط

زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب
اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب

اللام له اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت
عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل
واريد ان الموت الواقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول
عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل فى العلة الغائية وهى الغرض
ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة
حقيقة على المعلول فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة
قطعا بلا تخلف بقوله واقع اى كوقوع المعلول عقيب العلة لحلف وقوع
المعلول عقيب العلة وههنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها ويسمى حروف
العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع
استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن
جاء رجلان ولم يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم
لا تاكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء
واما فى السعى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله ع م ابدؤا
بما بدأ الله لا بالقرآن فان كونه من الشعائر لا يحتمله اى الترتيب وقوله
ع م ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية الله تعالى يوجب لبدايتكم لكن تقديمه
فى القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان
هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب فى الحقيقة بما لاح له من وحى غير متلو
وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند ابى حنيفة
رح وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما

في ان دخلت فانت طالق وطالق لغير المدخول بها و هذا اى زعم
متعلق لمقدر كما اذا قال
ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند
الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما
يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط تقع الثلث كذا ههنا
وان قدم الاجزية اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار تقع الثلث اى اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار
تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن
مولاها ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى
قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف
اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة
هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل
النكاح فضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد تبعا
لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به ان البحث الذى

الا عند وجود الشرط

الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او عقدين وفي الجامع الكبير
قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض
المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى
وبغير رضاها دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين
فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيل فعليك
بمطالعة جامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح
كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا
وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق
من كل ثلث وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني و
ثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج
من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد
السكوت وهذا سكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف
الثاني مع نصف الاول لكن لما اعتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم
لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران
اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم
اى معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت

قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف
فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا لانكاح فبطل نكاحها
واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا
بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك
اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب
بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي
هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما
بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف
الامتين اي في المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال
اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
اول الكلام وفي المسئلة الاختين اخر الكلام مغير الاول فيتوقف وقد
ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين
بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين
قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه
وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما التحرير في مسئلة الامتين فلا يتوقف
صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فتوقف حتى لو افرد هنا
صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه
عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة
ففي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة

اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول اي الكلام اوله
فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم
يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف
عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند الحج رح هنا
بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد
فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان
دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقديره اي بتقدير مثله
وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد
نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو و
وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان
القران في النظم توجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه
يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله
اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول
انما تجب الزكوة على الصبي انها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها

ان دخلت الدار فانت طالق

لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبية والخطاب
بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب
الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن
اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة
الى ايجاب الشركة في الجملة لان الشركة انما يثبت اذا افتقرت
الثانية ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد
في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على
اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق
فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم مشاركة في الجزاء لما ذكر ان
الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت الثانية
فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر داخلا لا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي
ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع
فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة
لان مناسبتها الجزاء في كونهما اسميين ترجح كونها معطوفة على
الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء
يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف
والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان

اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة
التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد وحينئذ يحمل على الشركة ليكون
الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا
يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة
الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة قالوا ويكون للجزء
النسق والترتيب في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق
يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي
ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق
بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا
على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي
حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من
قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره
فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب
بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين
بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم
في اولئك فقطعنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة الخلاف هذا يأتي في
آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل على الجزاء فان قال
ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب

قوله الفاء للتعقيب ولهذا تدخل في الجزاء
اعترض عليه اولا بان دخول الفاء على الجزاء [illegible]
عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان التعقيب [illegible]
من ذلك الدخول لزم الدور والجواب ان المستفاد
من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لا نفس الكون فلا دور
كما في برهان اني وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضي التعقيب فكيف
يستدل به على التعقيب الا يرى ان الامام اذا كبر القوم مع الامام
مع وروده قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا الا يرى ان قوله
اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والاستماع والانصات
مع القرآن لا بعدها والجواب انه لا شك في ان وجود الجزاء
يتعلق بوجود الشرط وهو موقوف عليه والتوقف
يقتضي السبق فان لم يوجد الزمان فلا بد
[illegible]

من غير تراخ وقد يدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلوم عين العلة في الوجود ولكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فأرواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره الى الفافانت حر يعتق في الحال وكذا بخلاف انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا انت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك فكذا في الجملة

في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق اولى ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عند اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغي الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع طلاقه وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق يقع الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما

ثم قال انت طالق ان دخلت ولما كانت المراة مدخولا بها تكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اى الشرط تعلق
الاول ونزل الباقى وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح التراخى راجعا
الى التكلم لان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاءات لان
الاحكام لا تتراخى عند التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول فى الحال
تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما
قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر
رح فى له على الف بل الفان يجب ثلثة الآف لانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
وذا فى العرف نفى انفراده وذا اشارة الى التدارك اى التدارك فى الاعداد
بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك
الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء
اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك
اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت
واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير

لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه تقع
الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق
الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام
الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول
اى ابطال المذكور ويملك الثانى اى الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر
اى تعليق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان
دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى
بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير
الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود
الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع
الثانى والثالث كما قلنا فى حروف الواو لكن للاستدراك بعد النفى
اذا دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب
ان تكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب
اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فلما كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب

ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون
التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في انها للاعراض عن الاول ولكن
ليس للاعراض عن الاول فانه اذا اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط
لكن لعمرو فان وصل فللمقر له لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون
اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون اذ لا يجوز ان يكون العبد فلعمرو وان فصل ح
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو
بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط
الوصل لا بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه
بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن
وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت
حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا
قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال
زيد باعنيها او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة
للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت
موجبها وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات الملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت
موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون
حجة عليه اي المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام

الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى البحث الاول وهو ان لكن
للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد
لكن تداركا لما قبل اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف
اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون
ما بعدها مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام
متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصبا
ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا
تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون
نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن
اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه
ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال
لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون
نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين
على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان اولاحد
الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار بخلاف الانشاء فانه ح للتخيير كالكفارة فقوله هذا حر او هذا
انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون

اى ايقاع العتق فى ايهما انشاء انه حتى يشترط صلاحية المحل اى
حين ايقاع العتق فى ايهما انشاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون
عطف ص
بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين
حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد
لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون
له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء و
من حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه
ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا بما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه للانشاء وشبه
الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن
حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر فى الانشاءات بخلاف
الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفى قوله وكلمت هذا
او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او فى الانشاء للتخيير
اوجب البعض التخيير فى كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل او قتل واخذ

واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه
النفى اى الحبس الدائم على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ
وقتل فعند ابى حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل
او صلب لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا اى ولان او
فى الانشاء للتخيير ويثبت اعم منه قالا فى هذا حر او هذا لعبده
ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو
غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رح يحمل على الواحد المعين
مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر وهذا او هذا
يعتق الثالث ويخير فى الاولين كانه قال احدهما حر [illegible]
وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فتخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين
الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك
الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور
فى المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر فى المعطوف
ما هو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو
للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير
لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف

على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا
على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا
استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا
ولا ذلك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع
النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا
قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي
لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع
فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان
المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان
الدليل على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا دال
ذلك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان
المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم
ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما
منعه لاجل الاجتماع والمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك
واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث
اما في صورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كله
منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما
وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان
يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد

ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل
كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرناه
فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل
وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما
وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين على ان المراد بالتخيير منع الجمع والاباحة
منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعل هذا قال الواقع لا اكلم
احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار
لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع
بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى
للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون
المعطوف اما افضل او اخس ويدخل على جملة مبتداة فان ذكر الخبر
نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي
فبها او فالخبر ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم
نحو اكلت السمك حتى راسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان
احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية حتى يعطوا الجزية
وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر

اي مجالسة الفقهاء

بخلاف الشرع فانه نفع حتى

ان لم اضربك حتى تصبح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى
للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني
فاتاه فلم تغد لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء
بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو
قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء
لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى
من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب
بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق
والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد
بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه
ولا يجري اي الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني
يجب خروج لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان
اذن الا اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث
قالوا لانه استثنى اذنه من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو
الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية
ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره

تقديره على وجه اخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر
والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج
اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة
اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا
ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول
كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره
الصقوها برؤوسكم واعلم ان الآلة غير مقصودة بل واسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل
المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود
بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع
وقد وقع مقصودا يراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف
مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به
الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك
على ان لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا
لان اللزوم يناسب الالصاق في هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها
لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا
العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط

عملا باصله اى عند ابى حنيفة كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق نقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقى فى طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدةً لايجب ثلث الف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الف عوضا لا شرطا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مر مسايلها اى فى فصل العام فى قوله مَنْ شئت من عبيدك الى انتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دال الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لايحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه كقوله بعت واجلت الى شهر وان لم يمكن سواء كان المغيا يتناولها كالسمكة للراس او لا كالبستان للحايط اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نيوى التاخير والتنجيز يقع عند مضى شهر وعند زفر رح يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذلك واكلت السمكة الى راسها لاتدخل تحت المغيا وان لم يكن اى وان لم يكن غاية قبل تكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل

الى الليل فان صدر الكلام لايتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اى لايدخل الغاية تحت المغيا واذ تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق فذكرها لاسقاط ماوراها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية نحو الى المرفق فيدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا وعكسه اى المذهب الثانى وهو ان لايدخل الغاية تحت حكمها الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة ودخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وماذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لاتدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا بناء بهذا الرابع اى يعنى ماذكرنا ومعنى ماذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبادة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك

قول السعد وكيف فى رض القول بعدم الدخول اجيب عنه بان ما نقل من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين بحيث لقوة كل منهما الضعف جدا اعتراز بعد رض الضعيف اباه والضعف واه بعيد المعارضين فى الجملة اذ لا يلزمه اشتراك المسا... الدليلين كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض ان يكون الدليلان متساويين فى القوة او متقاربين فلا هنا وقد صرحوا بان القيد الاخير لا دخل تعارض المتواتر مع المشهور ... الا ان يجمع التقارب ايضا حسن چلبى

فان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها
تحت حكم المغيا بالشك وان يتناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين
قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل تحته اي بعض المتاخرين من اصحابنا
الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه
وهو ان للغاية والغاية لا يدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست
للغسل بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل
ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية
لغسل المجموع لان غسل الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط
البعض ومعلوم ان البعض هو الذي سقط غسله هو البعض الذي
يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل
تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة
لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة رح
فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل
الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه
بالخيار الى الغد فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل
واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رح لما ذكرنا في المرافق
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما
اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم
يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق

قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتماله مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد
في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده
ونحو ذلك صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي
الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة

المجموع صح

بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء
وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف
هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر
بيدها في رمضان او الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان

٦٣

والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه يقتضي الكل
بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول
النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار صح ولو
قال انت طالق في الدار طلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيعلق
وقد يستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك
الدار فتصير بمعنى الشرط فلا تقع بانت طالق في مشيئة الله وتقع
في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله
متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق
فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسما الظروف مع للمقارنة
فتقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق
محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع
في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال تقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد
على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة

واذا لم يصلح للتخصيص لم يصح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا
الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار
نحو في الظرف او استعمال المحل في الحال فيكون
تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على الاستعارة في
للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير
بمنزلة الشرط نظرا الى ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده
فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لمقارنا قبل وقوله بمعنى
الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده
بل يقع معه ونظهر الاثر فيما اذا قال الاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك
قوله فلا تقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط
فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة
المتعلقة بمعنى الحكم او دون البعض نحو انت طالق في مشيئة الله
تعليقا بمعنى انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم
بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون
انت في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق
ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى
انت طالق في معلوم الله اي هذا
المعنى ثابت وحاصل معلوم ما
ان الحكم يقع لكن هذا المعنى
في معلوم الله الا ظرفيه
لا ظاهر الى جعل الطرفين
المعلوم من المراد انه ثابت
في علم الله بمعنى ان علم خط
بذلك

نقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة نقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة
فقول لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات
الشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الحيوة واذا عند
الكوفيين تجئ للظرف وللشرط نحو واوله وان يكون كريهة ادعى
واذا يحاس الحيس يدعى جندب و نحو والله استغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف
وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف فيدخوله في امر كائن او منتظر
لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع باد في سكوت في متى لم اطلقك
انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اى ان قال
اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك انت
طالق حتى تقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس
اى لو قال لها طلق نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا
يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت
وعند ابي حنيفة رح كان اى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة
كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق
والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال

قوله ومتى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف عنها ... واذا انفصلت ... فلا ... قال الشاعر ... (marginal note, partly illegible)

ان للشرط فقط بلا اعتبار الظرفية فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط ... قال الشاعر ... (marginal note, partly illegible)

قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون

في الحال فلا تقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع
عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل
ان وثمه اى في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق
في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى
لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال
عن الحال فان استقام اى سؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها
او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اى ان لم يستقم السؤال عن الحال
تبطل كلمة كيف فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال
عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف
في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست
للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية
كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي
ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية
اى كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج
وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض
الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق

نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذ تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق
الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اي وقوع
الطلاق ايضا بشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون من قبيل
المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم
وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا ففيما
نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا
تعلق احدهما بشيتها تعلق الاخر **فصل** في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستنادها لا يثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان
قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن
اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذ نوعا منهما وهو البينونة عن النكاح
تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة ليطلق رجعية
لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق

قوله ولا تثبت بها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها والبا[...]
لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا كقوله زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد
لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو
ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما تقول
المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر
الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام
الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال
لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان
لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
بكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول
في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون
من لسانه ويده موصلا بذلك الى نفي
الاسلام عن المؤذي تلويح

الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما
قالوا بوقوع الطلاق الباين بقوله انت باين او امثاله بناء على ان
موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات
عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا
رحمهم الله بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر
في المتن فيقع بها الباين لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على
تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت
المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه
الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وتفسير علماء البيان لا يحتاج
الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بينته الى الطلاق فيطلق
على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين
معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق
على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق
ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك بعين هذا
الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم

قوله اللفظ باعتبار ظهور المعنى المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور
ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر
ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص
والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء النسخ اولا وفي المحكم
عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو قوله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة الاية
والنص الاية وسيجيء فتكون الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم
فتكون الاربعة اقساما متداخلة بحسب الوجود الا عدم احتمال
واعتبار الحيثية انها اقسام متباينة
ان المشهور بين المتاخرين عدم كونه مسوقا للمعنى
وانه يشترط في الظاهر وفي النص احتمال التخصيص
الذي يجعل ظاهرا فيه والا فلا يكون شيء من الخاص
والتاويل اي احدهما وفي المفسر احتمال النسخ ويجيء من كلام
نصا وفي المفسر احتمال النسخ
المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد
الوضوح اي بصريح الوضوح دون الظهور
العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور
ولانه المذكور في عبارة القوم في النص
والمفسر والمحكم دون الظهور قوله
والمفسر مبالغة الفسر وهو الكشف
فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع
بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراي
دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل
الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله
الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل
غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه
تلويح وللمصرح
غير المراد اصلا
في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون
عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال

لبتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة
لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على
البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه
المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام
له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى
مفسرا ثم ان زاد (اي الوضوح) حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تع
(كالمراد احتمال التخصيص والتاويل)
واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما
اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا
وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل
قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون
ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء
ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين
كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عم الجهاد ماض الى
يوم القيمة النظيران الاولان والمحكم مذكوران في كتب الاصول في التمثيل
بهما نظر لان الفرق بين المفسر (للمفسر صح) والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله
ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع منها
النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما

ان التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو باعتبار دليل يصير المعنى اغلب على الظن من المعنى الظاهر

على الدوام والتاكيد كما في قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون
محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام
فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا

هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون
من غير نظر الى قوله فسجدوا والا فالاقسام الاربعة محققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان
نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد
من ان يكون كلاما مفيدا الحكم واعترض ايضا بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا
للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن وبدليل ان الاصل في الاستثناء الاتصال
وعليه بعض من الملائكة على سبيل التغليب ويؤيد
بان الاصل ... ولا الا ... قوله تع واذ قلنا
... ان الا الاستثناء ... ليس
... الملائكة ... ايضا الاحتمال
... قوله تع اقتلوا المشركين كافة المراد الاحتمال
بتخصيص ... فلا يكون مفسرا ... القران يحتمل النسخ
النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون ... في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل النسخ
في زمن الوحي ومنه يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم

منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار
بعلم الله لا يقبل فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق
بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة
سد باب التخصيص لكن يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب
النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل
نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في حق النباش (نقصان ري كفن سوجي)
والطرار لاختصاصهما باسم اخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت
(اي النباش والطرار)
فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب غسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق فظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب
غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم
او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف
على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة

66

لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها
صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله
تعا وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل
حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين
النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك
الى الطلب والتامل لتعرف علة الربوا او الحكم في غير الاشياء
الستة والمتشابه كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه
ونحوهما وحكم الخفي والطلب والمشكل التامل والمجمل الاستفساد
ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابة التوقف
اى حكم المتشابة التوقف فهذا من باب العطف على عاملين
مختلفين والجرود قراة الوقف على الا الله في قوله تعا وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلما قروا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرء بلا وقف فعلى الاول والراسخون
غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رح وهذا اليق
بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين
والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا
يفهم من قوله تعا امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم
والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعا ربنا لا تزغ قلوبنا سوالا
للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي

[illegible] وعلى اعتقاد الحقيقة عند علمائنا صح

47

الذي هو يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب
يقولون خبر مبتداء محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له
ضرب جهل بالامعان في السير اى في الطلب العلم والمراد به بذل
المجهود والطاقة في الطلب العلم ابتلى الراسخون في العلم بالتوقف
اى طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن
للراسخين فالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال
المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل
بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكبح عنان الذهن عن التامل
والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح
العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى
اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من الابتلاء للجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى
لان هذا الابتلاء هوان يسلم ذلك الى الله تعا ونفوض اليه ويلقى
نفسه في مدرجة العجز والهوان ويثبت شي علم في علم الله تعا ولا
يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين
وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك مسئله قيل
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والتصريف
والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاظهار والنقل اى يكون منقولا
من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم او ردوا الى مثال

واسرّوا النجوى الذين ظلموا لئلا يكون من قبيل الكلوف
البراغيث والتاخير والناسخ والعارض العقلي وهي ظنية اما
الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهو من قول وعدم
الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وهذا بط اى ما قيل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف
بلغ حد المتواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وانّ ضرب وما على وزنه فِعلٌ ماض وامثال
ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعا
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن
ادعى ان لا شيء من تركيبات يفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع
المتواترات كوجود بغداد وما هو الا محض السفسطة والعنا
والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة
وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل
فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا
كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
كالظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على

على المعنى فهو على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان
سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازم المحتاج اليه
اقتضا وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة اعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه
الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول
الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات
ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين
المعنى الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته
على المعنى المسوق احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا
ذلك لان الحكم اثبات بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم
ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا
بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
قوله تعا للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له
وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم واما
ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله
تعا وعلى المولود له رزقهن سيق الايجاب لنفقة الزوجات على الزوج
الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى

ان الاب منفرد في الانفاق على الوالد اذ لا شاركه احد في هذه
النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي
للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى
جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة
في الموضوع له اشارة الى جزءه والمثال الثاني عبارة في الموضوع
له اشارة الى لازم وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى
جزءه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا
قالت المرءة لزوجها نكحت على امراة فطلقها فقال ارضاء
لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له
طلاق جمع نسائه وقد سيق الكلام بجزء الموضوع له وهو طلاق
بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له
اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو
طلاق لهذه المراة وايضا اي لازم الموضوع له وهو لزوم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا سيق اللازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة
فيه واشارة المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر
كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول
على العلة فان الاول مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول

المعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت
للعدة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت
لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول
ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابت
بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم
في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو
ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب شيء يوجد فيه الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق
وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذا الاربع ان المعنى ان كان عين
المعنى الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق له
واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن
شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرفه اللغة ان
الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما
قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احدا ويفهم البعض دون
البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اي الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى
في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد وهذا

مونها به اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد
الى كشف الغطاء بهذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة
كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب وكقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق
لايجاب نفقتها على المولود له وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء
والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان
وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده
بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها
والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لان الله اوجب على الاب
رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة واذا اراد استيجار غير الوالدة فثبوته
بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى على الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث
لان النسبة الى المشتق يوجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة
مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق
وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل
الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء

قضاء حوايجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب
ان يصير العين كفارة فهذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على
المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن الاباحة وهي ان ياكلوا على ملك المبيح يتم المقصود
دون اعارة الثوب وهي ان تلبسوا على الملك المبيح فانه لا يتم بها
المقصود فات للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد
في الطعام على ملك المبيح بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى
الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى
المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله هو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجب عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة
دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية
على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة
عندنا بالاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم الامساك عن المفطرات الثلث فثبت الحكم
فيها بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحري
ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة

اي الاكل والشرب

نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضا الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل
زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما
في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء
فانها تضيع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة
مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الما والشهوة لان فيه هلاك
البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش
الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه وتشتبه
النسب واما تضيع الماء فقاصر اى ما قالاه من تضييع الماء
في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة من
الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة
غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع
في وجوب الحد لان الحرمة المجرده بدون هذا المعاني اى
المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا
وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
لا يقام الا بالسيف والثاني لا قود الا بسبب القتل بالسيف
فان المعنى الذي يفهم موجبا حالة عن الضمير في يفهم للجزاء

للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء و
الانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف
نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل في تاج المصادر
حرمة كسى شكستن الضرب خبران بما لا يطيقه البدن
ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه
يغ الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون
اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين
الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة او وجب
الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
واوجبا الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته لانه
لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب
بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس
وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها
جزاء يزجر به عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلايم

العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى ان لا يجب فى القتل
بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض
فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى
فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل وهى
اى الكفارة مما يحتاط فى اثباته فيجب بشبهة السبب
والسبب قتل الخطاء فان قيل ينبغى ان يجب فيما اذا قتل
مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه
شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب
المحل فان المستامن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما
اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة
الخطاء ينبغى ان يجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل
يجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة فى محل
الفعل فاعتبرت فى القود فانه مقابل بالمحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص
محض والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء
الفعل ايضا من وجه يعنى شبهة الخطاء فى قتل المستامن انما

انما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستامن من حيث
الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل من وجه
والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب
القصاص بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو
جزاء الفعل من كل وجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة فى
قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه
من حيث الفعل فاعتبرت فيما جزاء الفعل من كل الوجوه و
هو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو
جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لا يجب القصاص فيه
وينبغى ان يعلم ان الشبهة هما يثبت الكفارة ويسقط القصاص
وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه اخر جزاء الفعل
اما الاول فقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا للاولياء
المقتول يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن
هدم بنيان الرب والزاجر كالحدود والكفارات انما هى اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه
جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة الا
عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا
يثبت ذا بالقياس اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص

لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم
ان فى بعض المسائل المذكورة فى المتن كلاما فى انها ثابتة بدلالة
النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق
عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه
قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر
الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب
ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا
يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت فقال
ابو يوسف رح هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق
عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض
وهو شرط كما يستغنى البيع ثم عن القبول وهو ركن قلنا يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان فى البيع
مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى لا القبض اى فى الهبة ولا عموم
للمقتضى اى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت
جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل
التخصيص فى قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص
الا فى اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على
قسمين حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل القرية

على اى اذ كل؛ بالكسر على اسم الفاعل؛ اى ادفعوا

قوله لا القبض اى ما لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط كما يحتمل القبول فى الصورة المذكورة بلع الاول لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد واما ان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلا فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يحصل بدونه تلويح

قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى الاكلا دون الاكل على ان نوع العموم قوله لا اكل اذ فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل عن اللغة فيعم كونه نكرة فى سياق النفى فيجوز ان ما اراد ما يحكم نحو لا اكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل

القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص فى لا اكل اكلا صحيحة
بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة وهو الدال على الماهية لا على الافراد لا
بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى وهى عامة فيجوز
تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغى ان يحنث بكل
اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل
معناه يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على
ان يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال
لا اسكن فلانا ونوى فى بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا فى دار واحدة
وكاملة وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد
فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى
اللفظ المشترك او بنية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل
وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا فنوى الكامل
ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان
المصدر الذى ثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا
اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل
الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى فان قيل ثبوت البينونة فى انت باين

واذا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا تلويح

قوله فان قيل تقرير السوال اذ الاولى المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى ما يفيد العموم فللمقتضى عموم

قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ولذلك وما يتصل بذلك الى قوله فيجعل فيه مقدما على قوله قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة

امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن
البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا
اختلاف فيه الا بالعدد و مما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته
المنطوق بخلاف المقتضى نحو قوله تعالى واسئل القرية اى اهلها فاثبات
الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل
فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص
قوله لذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث
في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المراة بالطلاق ولكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء
عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل
الطلاق الذى يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا
بالاقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه
وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون
متاخرا فيكون من باب العبارة فتصح فيه نية الثلث قلنا عنه
جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشارع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية وضعه للانشاء ابتداء
الشارع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغة حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة

المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون
المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى
وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه
نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا
في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذى هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة
الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير
متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدد اللازم
اى الذى هو صفة المراة فلا تصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت
اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق
طلاقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على الجواب
الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذى هو صفة المراة
لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا
هو صفة المراة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث
تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف
تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت

الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلاث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم نقل ان
الطلاق الذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز
ذلك والطلاق وملفوظ فيجوز فيه نية الثلث وان كانت
صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كانت
كالملفوظ لكنه اسم وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل
على الواحد الحقيقي او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة
او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار اذ الطلاق اسم فرد فتناول الواحد الحقيقى
ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى الجمع من حيث هو الجمع
والجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا
اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم
قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى
فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة
من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية
الثلث وقوله قلنا جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان
البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء ولكن البينونة من حيث هى بينونة
مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن دفعها والغليظة هى التى لا يمكن

لا يمكن دفعها وهى الثلث او هى جنس بالنسبة اليهما ونية احد
المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد و
ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى احدهما
لكن لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد
اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين
فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى
النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون
الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية
المجاز فى المقتضى كنية الثلث للتطليقات فى انت طالق طلاقا بناء
على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط
ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن فان
الطلاق لا يمكن دفعه اصلا وقوله وهما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو
المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا
يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر فيغلطون فى كثير
من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد
العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد
التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت

فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ دالا على اللفظ المنطوق المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على
الاربع هو دلالة اللفظ على معناه اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من
باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون
بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى
المنطوق وشرطه اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر
اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت
للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت
عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياس عليه ولا يخرج اى المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج
الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجوركم اخراجا
للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجور
لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال او حادثة كما
اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على
عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله
لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع

مع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان
فى الابل السائمة زكوة لا يدل على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين
شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم
علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشئ عند البعض لان
الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى
عدم وجوب الغسل بالاكسال هو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل
والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود
ونحوهما اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله
اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد صلى الله عليه وسلم رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب فى زيد موجود لانه يلزم ح ان لا يكون غيره موجودا وللاجماع العلماء
على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان
تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات
حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل
على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل
بالاكسال من اللام وهى للاستغراق فى غيرات الماء انما يثبت مرة عيانا و
مرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان
معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عنه هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل

الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند
الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء
محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك
الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح
الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان في قول الانسان الطويل
لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس
لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل
وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم
منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان
الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من
غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الأخر كالخروج مخرج العادة
الى اخره ولان مثل هذا الكلام يدل علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة
زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه
ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن

ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم
عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة على ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه
فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم
الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد به الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا
يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا هذا محال لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة وانما وصف تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا
الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الاصول الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح
عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم
الى اخره ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء
اخر غير ما ذكروا او التأكيد نحو ما سمي الدابر لا يعود او غيره اى غير التأكيد
التأكيد مما
نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي
الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض
ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه
لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها
بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب
في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة

قوله انما يعود الى الجنس لا الفرد لم يرد بالفرد الفرد الواحد
حتى يرد انه ليس بمحتمل اصلا لان النكرة المنفية مع من
نص في الاستغراق بل اراد مطلق العدد الفردي الذي
يقابل الاستغراق العرفي فان قلت كما ان ارادة فرد واحد
ينافي الاستغراق كذلك ارادة الجنس وفي الفرد يكفي
حمل الاية على ارادة الجنس قلت الاستغراق
متحقق بالنظر الى الاجناس كما قوله تع وما الله
يريد ظلما للعالمين حسن چلبي

قوله يعارض القياس فيرجح
اذ قوم ح فيما سبق بان المفهوم
ليس محلا للقياس لا انه اذا العادة
فيه وعدمها في القياس فلو
ثبت قوله ابدا رجح القياس على النص
وان كان ظنيا [illegible]
على القياس [illegible]
انه يمنع التخصيص [illegible]
نفي من الاصل في القياس
والمفهوم فننا [illegible]
حسن چلبي

فلا يحصل الجزم بان كل موجبا التخصيص متنفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال للوصف لانسان بالطول
فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب
الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن
دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان
المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وبل
لابد له على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله هذا الكلام ونحن
نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما
عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف كقوله ع م ليس في العلوفة زكوة
فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم
الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة
اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج
العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم
فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا

مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيص هذا دليل على قوله
ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم
عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى
البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة
يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما
قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد
دعوة الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد
فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة
الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الكبير في مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما
ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة
عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم
من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير ذلك الارض فبنا وعلى
هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا احتاج
اليه جاء شبهة وبها يرد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في
التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية

قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون منا سبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهكذا كما اوردوا وبحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق تلويح

فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اى
السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر
المكان غير واجب وبو هنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن
المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فاداروا نفى
علمهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها
لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا
عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدم عند الشافعى رح علا
بشرطية فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به
اى التعليق بل يبقى الحكم على عدم الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا يعين ما ذكرنا فى التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف ثمه بيان يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف
عليه الشىء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم
ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثانى اى ينتفى
المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة
عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم
اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما شرط
بالمعنى الثانى فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن

يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر فقوله تع ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات لا يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة
بمنوه ويجوز عندنا قال الله تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اى هذا
الخلاف مبنى على ان الشافعى رح الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه
يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد اى الحكم بتقدير معين واعدم
اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تاثير فى العدم اى عدم الحكم
ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت فى انت طالق اى المشروط وهو قوله انت طالق فى قولنا انت
طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت ف
طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون
موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو
انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن

التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ماذكرنا ان المشروط
بدون الشرط يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير
معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا
للحكم ويكون تاثيره التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا
عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك
فالملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل
النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح
بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل والكفارة اليمين اذا كانت مالية
فان الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين
سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجود بناء
على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت
المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني و في الكفارة المالية
الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس
الوجوب للشرى ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك
احدهما عن الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بقاء على السبب افاد

قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز
تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب تلويح
قوله متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله
فان اليمين سبب اما اولا فلانه عده من فروع
ذلك الاصل واما الثاني فلانه ليس بمبني عليه
بل على انه الموافق للنص فانه تع اضاف الكفارة
الى اليمين حيث قال عز وجل ذلك كفارة ايمانكم
وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل
السببية حسن چلبي

افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك
احدهما عن الاخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس
الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان
السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من
الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان
الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود
الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم
في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند
وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر
والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها
انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا
للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقه اي الشافعي بين المالي والبدني غير صحيح
اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية
وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين
دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما الخيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليها فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر

قوله اللفظ المفيد له الظان اللفظ المفيد للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ قيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما

اى الشرط لانه يصير بالشرط لخبر دخرع مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع في افادته الحكم الشرعي اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوها اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجاز واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهى قوله الفعل قول القائل استعلاء افعل لا الفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي والكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادته الحكم الشرعي هو الامر والنهى لانه بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال شمس الائمة احق ما يبدأ به في البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه وغيره

اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفي الامر [illegible] فيقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشان

اى مصدر فعل يفعل

وتسميته امرا مجاز لان الفعل يجب به سلمنا انه حقيقة اى في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك الدلائل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل واذ كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهى ستة عشر للايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى

فكاتبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد
كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا والتهديد نحو اعملوا
ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة
الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الحكيم التسوية نحو اصبروا او لا
تصبروا الدعاء نحو اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها الليل
الطويل الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين
نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله
في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه ولا تمنن تستكثر
والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا
والارشاد نحو لا تسالوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله
لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير
موجبها التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت
بدليله وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق
الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان يكون زيد زيدا
بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر وهو عين مذهب
السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق

حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ
او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبار هذه الاحتمالات مع
عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا
لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف
الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا
بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم
كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة
الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ
ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة
من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر
من غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد
من قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع
ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القولي لا على الفعلي لانه
ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي
عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون
المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة

اذ يمكن ان يكون للحكم باباحة فعل اوندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى
فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك انلا تسجد اذا
امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردنا
ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
ذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فذهب فخر الاسلام الى
ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين
الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه
عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا
من هذا الامر اما على الثاني فظ واما على الاول فانه جعل الامر
قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب
وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما
صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى اراد الله تعالى
انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان
معناه كن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا في كل امر من
الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى
كن فاعلا للصلوة وزك اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر
امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون
الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت الوجوب لانه

لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امرى وقوله اذا قيل اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد
طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر
لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا
الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك
بالقرينة اى الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء
والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه يتقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع
جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب
لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به
الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له
فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص
مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله
ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد معنى خارج عن الموضوع له اما اذا
اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في
الاصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له

سواء كان جزء او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند نحو الاسلام لكن بجعل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بيّنا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجاز كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلّمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء ههنا لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن ثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا

اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجازا هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الندب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا ام للابد سال اقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب

عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتناول زمانا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار لمولح

التكرار قلنا اعتبر بساير العبادات وعند الشافعي يحتملهما
قلنا غير المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او
مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة
لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة
علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي
وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل
لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض
ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث
عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية
الاثنين لانه عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف في
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت
هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في
هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان
معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار
فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا
فيراد الواحد فلم يدل على اليسار **فصل** الاتيان بالمأمور
نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم
مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل
منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب عند البعض لان
القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل
الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب
بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما
عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان
عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة
الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون
اصلا اذ المريض عاجز اي التارك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو
معقول شرعا ثبت في غيرها كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا
من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب غير ساقط بخروج الوقت وان
وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو
ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص

اه وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان
القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان
القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف في رمضان
ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في
رمضان اخر قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز
في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء
قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما
مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا
القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
سقط في الرمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات
هذا اي هذا عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا
بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى
رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا اي لصوم
مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما
مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف
الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فكان هذا احوط
الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت

ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط
زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب
القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه
فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت الدليل على الاحوطية
ما قال لان ما ثبت شرف الوقت الى اخره معناه ان شرف الوقت اوجب
زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على
صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود
فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان
الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان سقط ذلك النقصان المنجبر بتلك
الزيادة ايضا وهو عدم وجوب المقصود بالطريق الاولى ووجه
الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت
انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن
وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكورة
ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط

من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث
من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في
بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذي الكياسة
الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان
المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء
اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن
به كصلاة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق
فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام
بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت
ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية
الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه
قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ
اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر لمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ
يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان
هذا المسافر مسبوقا اى كالك المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة
الظهر في الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما
تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية

لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل
الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون
قاضيا بالتزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا
او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا
لانه اداء فيتغير بالاقامة لانه يجب عليه الاستيناف فاذا استانف يكون
مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا
لا يقرء اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف امام لا يقرء
ولا يسجد للسهو اى اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو
كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرء
ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة واما بمثل غير معقول
كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة
الجهد لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل منه الاخفاء قال الله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا
ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضي تعديل
الاركان لان ابطال الاصل بالوصف بطل والوصف وحده لا يقوم
بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا يقضى لان ابطال
الاصل اما اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم

الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقدم عدم النص لوجوب الفدية
اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم
لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان
الاراقة لم يعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرك ان التصدق بعين
الشاة ابقيتها هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين
او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب
احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل
ان يكون الفدية واجبة قضاءً للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل انه يكون
آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجوا القبول وفي
الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى
الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا
التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين
في الوقت حتى لم يقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع اي قوله وعملنا به
بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل ينتقل صح
جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء
عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد
راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه فات موضعه

موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن
للركوع شبهة بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف
والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة
فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاءً اذ العين غير
الدين لكن الشرع جعل عين ذلك ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب
والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا
هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا
عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق
حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المراة
عبد الرجل فزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى
وجب قيمته للمرة على الزوج ولم يقض لها القاضي حتى ملكه ثانيا
فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها الا يملك الزوج اليها صح
ان يمنعها منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين القضاء
روى ان رسول الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر
والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا

فقال هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلم
هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة في
ما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات
حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم
الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع مثلا
المجموع من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع
وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين
الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليم اليها
ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليم اليها وان
قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر
اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رح لا يبرأ عن الضمان
لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة
فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتدارك
بالا تلاف والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو انه ياكل
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل
كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل اولا مثل له
لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل ففي القطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع

بالقطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما
لا يقطع لانه انما يقتص بالقتل اذا تبين انه لو سير فاذا افضى اليه يدخل
موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع
وهو القصاص اذا القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب منا الاثر
الحاصل بالقطع في محل فصاد كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى
اى هذا الذى ذكرت ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبها
انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل
وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص
وانما يدخل في جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو
جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء
المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما
ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر
القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب قوله فصاد كما اذا قتله بضربات
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابى
حنيفة وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب
عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى
رح فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع

الشين يعنى جراحة فيها شين عاب

اى المال عندم عدم احتماله اى القصاص منه على القاتل بانه سلم
نفسه وعلى القتيل بانه لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تعالى فالآن نذكرها فى حقوق
العباد لتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها
غير متقومة اذ لا يتقوم بلا احراز والاحراز بلا ابقاء ولا ابقاء للاعراض
فان قيل فكيف يرد العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف
يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامه فان قيل
هى فى العقد مال متقوم اى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى
عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال
المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة
الاجارة فيكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فيكون
فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون
فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع
غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال
الدخول فى العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى متقومها
فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد

فى العقد تكون فى نفسها متقومة قلنا تقومها فى العقد ثبت
بالرضا هذا منع لقوله اى ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس لما بينا
انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه شمل معنيين احدهما انه لا يقاس
تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون
المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد
لهذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس فهذا دليل ببطلان
القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو الرضا دليل على
البطلان القياس بالمعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير
المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به
ثم رجع هذا تفريع اخر على قوله ومالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورته
المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل
اى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل
لم يفوتوا لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى
لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر
عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب
القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث

المجبر يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير منه وبين التقية
واثيهما الذى يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يتوقف على البقية فصارت اصلا من وجه فرعا وهما يشبه
الاداء فصل لابد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من
امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
ومع ذلك هي مبنية على مسائل الجبر والقدر التي ذلت في بواديها
اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت
في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص
عباده وما انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك
الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كون صفة كمال
وكونه صفة نقصان فالثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا
فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات
الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري

عند الاشعري وثانيهما ان الفعل العبد ليس باختياره عنده
فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد
او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى
افعال الله تعالى فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري
بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري
ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما
نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على
فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله
هذا تفسير القبح وما التفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز
بالقيدين عن فعل المضطر او المجنون وهذا تفسير اخر للحسن فان
المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول
يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح
ايضا وما ليس له ذلك ان القبح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى
التفسير الاول يكون المباح واسطة بين الحسن والقبح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت
ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين
لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل

اولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر
اى ضعف هذا الدليل ظ لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض
اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة
او بطيئة على ان قيام العرض وبالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير
كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا
وان عنى ان العرض لا تقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر
يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل تقوم الحسن
به وان عنى معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله
ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن
فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده
لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون
المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى
والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخ
من ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطرارى
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان
يتسلسل او ينتهى الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله
ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح

اتفاقا

اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل
فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره
اخرى يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه
يوجب رجحان المرجح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين وان وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل بط فثبت انه
اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا
من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لا يعتقدونه يقينيا
لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شئ وقد خفى على كلا الفريقين
مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به
المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد وان اريد
بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى
وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهى المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج

اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع
ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا تناهى فيلزم التسلسل في طرف
المبداء في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل
شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود
في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجود والا
يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن
هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده
عند وجودها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان لم يتوقف على شيء اخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل
لا نم انه ح بل الرجحان بلا مرجح بمعنى ان وجد الممكن من غير ان يوجد شيء آخر محال
ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة
يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه
لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وجد فيه ان وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون

الايجاد

يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا تكون المفروض من جملة
وان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد
لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده
وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله
اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق محال لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب
معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما
اثر المؤثر ثم العقل قد يعتبر احد المضافين مؤخرا من حيث انه محتاج الى الاخر
في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر محتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة
واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء وجب عنده
وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال

وذلك لان جملة ما يتوقف يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها
قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت
فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا فى وقت معين لحدوثه
فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل
فى تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة مستندة
الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة
وهى لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد يتوقف على اجزائه الموجودة
واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة
وهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف
على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود
لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى
بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيكون معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما
الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو
وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما

ان يكون

واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود
ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد
متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود
جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا
الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده
دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل
لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى
يسمونه حالا داخل فى احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا فى قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا اه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين
م فانه يمكن ان يدخل فى العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فلا تصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج
الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود
شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن

استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة
من قدم الحادث او انتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة
استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان تجب بالتزام
التس فيها وهذا بط او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب والظ
ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا
لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم
تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب
للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو ح
كما مر فى المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح
اصلا او يكون للراجح فقط او المساوى او المرجوح والاول بط لانه لولا الترجيح

لا يوجد

لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة
الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المتساوى على ان الارادة صفة شانها
ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل
كما ان الايجاد بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى ما ذكرناه وانما يمتنع
رجحان المرجوح او المتساوى ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثالات المشهورة
وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية
اللتى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية
التى تستعمل فى اثبات بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح مح بمعنى
ان وجوده بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلب الغنية عن هذه القضية
قطعا
بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول

للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اورد المثال سند المنع وعليكم البرهان
على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح الخارج حتى في المثال المذكور
فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في
نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا
بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم
بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا
ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن بلا موجد مح سواء كان الموجد
موجبا اولا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت
هذه المقدمات الاربع فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون
للمتحرك في اي جزء نفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير
لكن اثبات المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع
وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار

عين الاول

عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم
توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر
لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او
بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو
ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل بمجموع خلق الله تعا وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال
الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا
لان الارادة اذا كانت صفة بها ترجح الفاعل احد المتساويين وتخصص الاشياء
بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص
صادرين منا وهو المط وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد
شوق فيجب ان لا يقع فرق بينهما اي بين الاختيارية والاضطرارية التي
تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما
ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر
على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانجذاب الى صبب بالعدو والتقدير الذي لا نقدر

على امساكه عنه وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فحلم ان داعية العلم الوجدانى قاضٍ بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيف كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وامثاله وكذا فى عدم صدورها كما تواتر فى اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعى والارادات مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادات لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندرى اى عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا فى وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار

الى القصد

الى القصد يخلق الله تعا عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعا بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعا بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعا لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصود الان هذا بنا فى خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا فى فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بموثر تام بل هو جزء المؤثر برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد شئ من الافعال الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا الوجود بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد

على اعدامها وان كان للعدم مدخل فى تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيكون بتوسط وجود امر وقدم امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما
فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذح يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على
تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده
وامثالهما فالامر الاضافى الذى من العبد وهو الذى لا يجب عنده وجود الاثر يسمى
كسلامة الالات
كسبا وقد قال مشايخنا رح ما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادرية فهو
كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادرية مع تحقق
الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والثانى ما يصح انفراد القادرية
لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشئ كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل
قادر
قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد
فالخلق امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود

المقدور

المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف
الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق
اذ خلق القبح ليس بقبيح او خلقه لا ينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل
على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبح لانه يعلم انه كلما
قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر فى القصد فالحاصل ان مشايخنا رح ينفون
عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقى لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيح هذا
ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا
الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاضطرارى والاتفاقى
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافى
كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة
من صفاته لحقوق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به
اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا

اى ما وقع به المقدور
لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع
به المقدور فى محل قدرته فهو كسب فالمقدور
هو الشئ مثلا فالامر الذى وقع به الشئ وهو الذى
يكون كسبا والامر الذى وقع به الشئ وهو
من الله تعالى يكون خلقا ١٢

مع اتصافه بهما باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولاشك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن
والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية الناقص
وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل شئ يثاب لفاعل او يعاقب لاجله
فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى مع الاثابة والعقاب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك
لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما
لكن كل من علم ان الله تعا عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر
على كل شئ وعلم انه غريق نعمة الله تعا في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب
من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتقن انه في معرض سخط
عظيم وعذاب اليم فقد سجل على عوابته ولجاجة عباوته وبرهن على سخافة
عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه
عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدنا هدا بالهداية فلما ابطلنا

دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا
اى امام ماتريدي وعلماء ماوراء النهر
وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها
يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اى يكون ذات الفعل
بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل
صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا
لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليهم السلام ان توقف
على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزات
وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك
فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب
فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون
بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا لكان وجوبه بقول النبي
عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد في هذا القول فان لم
يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول فان وجب فاما ان يجب تصديقه
بقول النبي عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول
اى نبحث
بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل

واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته
عقليا فقوله وَاِلّا اى وان لم يتوقف على الشرع كَانَ وَاجِبًا عقلا فيكون
حسنا عَقْلًا لان واجب العقلى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلى
ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلى من الحسن العقلى وكذلك نقول لامتثال اوامره
انه اما واجب عقلا الى اخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا وقوله
وَاَيْضًا وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب عقلا فهى
ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عَقْلًا يلزم قُبْحُهَا عَقْلًا وهذا يدل على القبح
العقلى صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون
تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حُسنا
عقلا ثُمَّ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفى هذا القدر لا خلاف
بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك
فى امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى
وعلى العباد اَمّا على الله فَلِاَنَّ الْاَصْلَحَ واجب على الله تعالى بالعقل فيكون
تركه

تركه اما على الله تع والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العباد فلان العقل عندهم موجب للافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير
ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعا
وهو متعال ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد
على ما مرّ جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله فى كل قضية كلية او جزئية حكم
معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع
من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد بمعنى ايجاد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر
الصحيح وعندنا العقل آلة من معرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله تعا بحسنه
او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض
منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه
خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات
المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مرّ انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب
الموجودات فليس بايجاد وَالْمَأْمُورُ بِهِ فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى
فى نفسه وحسن لِغَيْرِهِ لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما